

## RÁPIDA BIOGRAFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA SEGÚN IGNACIO ELLACURÍA

En su artículo "*Figuras y símbolos de nuestra América*", Roig plantea que "*la ideología de la "femenidad" y de la "vegetalidad" de América se ha mantenido viva y aún sigue siendo esgrimada por ciertas "teorías" de la cultura que no hacen sino prolongar formas discursivas opresivas*"<sup>1</sup>. "*América es lo feminoide, lo abisal... El "Ser" - categoría por excelencia del pensar europeo - es lo masculino, mientras que el "Estar", categoría que expresa lo americano, es lo femenino*"<sup>2</sup>. "*Mas se trata en este caso, y de ahí lo forzado, de un ser que es por sí nada más que subjetividad. La objetividad, vale decir, la universalidad que alcanza su máxima expresión con el Estado, es, por el contrario, fruto de la racionalidad en cuanto propia del varón. El conflicto lo ve – y en esto no sin apartarse de la visión que expresa Sófocles y a través de élla viejísima racionalidad patriarcal - entre las leyes oscuras de la tierra ("tellus") que se expresan a través del ser femenino y las claras, apolíneas y por eso mismo universales, del principio masculino*"<sup>3</sup>. La problemática rebozaría entonces en llevar "*la subjetividad creadora*" a "*una nueva eticidad*"<sup>4</sup>.

Se trata en realidad de deshacer el discurso opresivo, oponiéndole formas no arquetipales de pensar, formas minoritarias de aproximarse al mundo. No podemos más aquí que devolver el lector a nuestros trabajos anteriores sobre *Arturo Andrés Roig y el Problema epistemológico* y "*El problema de la praxis en la filosofía latinoamericana*"<sup>5</sup>. Señalaremos sin

---

<sup>1</sup> Arturo Andrés Roig, "*Figuras y símbolos de nuestra América*", *Cuadernos Americanos*, No 34, julio-agosto 1992, pp. 174-175.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 175-176.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>5</sup> N.-B. Barbe, *Arturo Andrés Roig y el problema epistemológico*, Managua, Dpto de Filosofía de

embargo que la pretensión a la universalidad es lo que permite a la conciencia que tenemos de nuestra propia circunstancialidad no encerrarse "*en el cumplimiento de oscuras leyes de la tierra o de la naturaleza, sino (luchar) por una subjetividad creadora*"<sup>6</sup>. Tal opinión nos obliga a revisar la teoría de la "*razón sintiente*", significativamente desarrollada por Zubiri en América.

Para ello, nos parece que un punto de partida posible es la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, ya que acercarse a la relación circunstancialidad-universalidad del sujeto implica definir éste dentro de una historicidad objetiva, objetiva por lo menos en cuanto fenómeno extrasensorial que envuelve el sujeto histórico en circunstancias y relaciones interpersonales, conforme las tesis fundadoras de Dilthey. Tres razones principales nos llevan a elegir el texto de Ellacuría más que cualquier otro: primero la cercanía de Zubiri y Ellacuría que no tememos de comparar con la de Sócrates y Platón o la de Marx y Engels por la rareza de tal comunión de ideología entre los pensadores en el mundo filosófico. Segundo el carácter de trascendencia del texto de Ellacuría, ya que es el más completo compendio y análisis de las posiciones de Zubiri que se puede hallar, y que por eso justamente adquirió un sumo grado de popularidad en los estudios zubirianos. Además la misma categoría de "*razón sintiente*" tuvo tanta repercusión que dejó de pertenecer a Zubiri para volverse más generalmente zubiriana. Tercero, de alguna manera el estudio del libro de Ellacuría que trata de la *praxis* histórica entendida en la perspectiva zubiriana remata con lo expuesto en nuestro propio trabajo ya citado sobre "*El problema de la praxis en la filosofía latinoamericana*".

---

la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, 1ra ed. Noviembre de 1998, 2da ed. diciembre de 1998; y "*El problema de la praxis en la filosofía latinoamericana*", *El Nuevo Diario*, 23/11/1998, p. 11.

<sup>6</sup>Roig, p. 177.

La edición del libro de Ellacuría por Antonio González<sup>7</sup> propone una organización del texto fiel al original, a pesar de los cambios secundarios<sup>8</sup> que no modifican en nada el orden lógico del texto mecanografiado en 1985 por el autor. Seguiremos entonces en nuestra lectura la sucesión de los capítulos tal como aparece en la edición de la UCA de El Salvador, que consta de cinco capítulos más una introducción y una conclusión.

En la introducción se plantea la orientación hegeliana de Zubiri, con excepción de la identidad total según Zubiri entre filosofía y metafísica<sup>9</sup> que no es una idea propiamente hegeliana<sup>10</sup>. La dialéctica se considera aquí en un "*dar de sí*"<sup>11</sup> - el ejemplo al que recurre Ellacuría es el de Cristo -, en la que la transformación implica un cambio cualitativo<sup>12</sup>, no especificado<sup>13</sup>, pero que permite diferenciar la historia, que se atiende puramente a los hechos, y la realidad histórica como metafísica en la que el hombre es quien procesa la historia<sup>14</sup>. El primer capítulo, dedicado a "*La materialidad de la historia*", llega lógicamente respecto de las anteriores aclaraciones a distinguir historia natural e historia humana esencialmente definida como proceso no genético de transformación y (siguiendo implícitamente la *Biblia* más que el materialismo) por el trabajo como necesidad propia del hombre. El segundo capítulo, que se interesa por "*La componente social de la historia*", distingue el desarrollo de la formación económico-social que hace del

---

<sup>7</sup> Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 1990.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>10</sup> Sobre la relación entre filosofía y metafísica, v. también Jacobo Kogan, *Literatura y Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1971.

<sup>11</sup> Ellacuría, p. 34.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.40.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.43.

individuo una mera creatura<sup>15</sup>, de la consciencia personal que lo desarrolla como ente propio. Ellacuría niega, apoyándose en varios autores desde Ortega y Gasset hasta Henri Berr, la consciencia colectiva, ya que según él la interpretación del proceso social se queda siempre al nivel de hipótesis extraídas del entendimiento individual (planteamientos irremediamente subjetivos que en ninguna circunstancia pueden objetivizarse entonces), en el enfrentamiento de éste con el grupo como globalidad. De ahí que el tercer capítulo, sobre "*La componente personal de la historia*", niega de alguna manera la realidad social, afirmando la supremacía del Yo y del Superyo en las relaciones interpersonales. El cuarto capítulo reduce así, basándose en Bergson, Heidegger, y en particular en Hegel, "*La estructura temporal de la historia*" a un fenómeno de espera-esperanza (según términos de Ellacuría) que evoluciona del "*desde*" al "*a*"<sup>16</sup> y lleva el hombre a "*un ser en mientras*"<sup>17</sup>, puesto que como vimos en la introducción es el movimiento (o dialéctica) el que define al ser humano. El quinto capítulo, sobre "*La realidad formal de la historia*", llega consecutiva y finalmente a entender la historia como biografía y *praxis* en la que realizándose a sí mismo el individuo actúa sobre el otro. La conclusión amplía esta idea a la de la historia como siempre abierta (hacia la espera de algo o alguien), y del conocimiento de Dios a través de una *praxis* personal.

La concepción biográfica de la historia como proceso de toma de consciencia de sus circunstancias por el individuo, lo cual favorece la emergencia y el desarrollo de la *praxis* integradora de la experiencia en la realidad intramundana, se relaciona con las tesis de Roig o Cerutti, ya que ello cuestiona implícitamente la realidad subjetiva como expresión de un discurso opresivo

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.305.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 485.

(verdad universal, masculina), al mismo tiempo que estipula la necesidad de la asunción de consciencias no globalizadoras como proceso crítico ante el arquetipo.

Sin embargo en la teoría materialista<sup>18</sup>, la "*forma*" (en el sentido aristotélico causal, concomitante del material, de la existencia corporal - o envoltura real - del objeto o del ser) - como condición de existencia - del movimiento de la materia se rigen por leyes específicas cuyo estudio, en particular respecto de las formas y causa del trabajo en la actividad y el ser humano, nos lleva a comprender y criticar las condiciones materiales de la historia como proceso social objetivo ante que ideal o subjetivo. Ellacuría, al negar el carácter social de la historia (más todavía, en su aspecto "*formal*"), reafirma la posición predominante del hombre interior, ontológico en vez de antropológico, combatido por Roig y Cerutti, así como anteriormente por los materialistas de los que Ellacuría pretende retomar sus conceptos y lexicografía. Igualmente proponiendo en una perspectiva cristiana una concepción del ser como "*ser en mientras*", Ellacuría rechaza implícitamente la posibilidad de cualquier discurso crítico, ya que a la vez acepta el estado de hecho como *status quo* a través del principio de espera-esperanza, y reduce todo antidiscurso a un simple discurso contrario<sup>19</sup>. Pues, sin marco general de estudio se desvanece no sólo la posible referencia no biográfica (la historia no siendo más que relato - de la experiencia personal de la vida -, el "*fictum*" de Zubiri citado por Ellacuría), sino más generalmente cualquier interpretación transpersonal (del Yo al Otro) en una mera relación interpersonal (del no-Yo al Yo). Finalmente nos encontramos aquí frente a una concepción de la realidad como aspiración inconsciente del Yo a Dios, la acumulación de los egos individuales no siendo más que

---

<sup>18</sup>F. Burlatski, *Materialismo histórico*, Moscú, Progreso, 1982.

<sup>19</sup>V. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

un supersujeto y el dato objetivo la ocasión de experiencias del Yo como mero nexo dentro del progreso hacia un fin preestablecido, ilimitado, siempre en devenir, Dios que preexiste como ser omnimodo a las acciones individuales. Por lo tanto, esta perspectiva puramente idealista, contraria en buena medida a la orientación materialista objetiva (o por lo menos objetivizante) de la filosofía latinoamericana contemporánea, a pesar de retomar una terminología semejante, nunca llega más que a un simple modo de ser, aprehensión fenoménica de las teorías de Schelling, Whitehead y Heidegger<sup>20</sup>. Un fenómeno similar ocurre en el llamado neo-marxismo (que sin embargo parece más al hegelianismo) de la Escuela de Francfort, especialmente perceptible en la obra de su máximo exponente: Herbert Marcuse.

---

<sup>20</sup>V. Kogan, pp. 62-72, 74 y 78.